

Antigua

Historia y Arqueología de las civilizaciones

MIGUEL D.
CERVANTES



La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica **Juan Manuel Abascal Palazón**

Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones [Web]



Página mantenida por el Taller Digital

[Publicado previamente en: D. Vaquerizo (coord.), *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales, Fuenteovejuna 1990*, Córdoba 1991, 205-245 Editado aquí en versión digital con la paginación original].

La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica¹

Juan Manuel Abascal Palazón

La muerte en la Antigüedad, las nuevas metodologías para su estudio y, en general, todos los aspectos que la rodean, han despertado en los últimos años un interés creciente entre la comunidad científica de muchos países. Abrumadoras series bibliográficas están al alcance del estudioso en un tema en el que se está llegando al análisis minucioso en los planos antropológico, geográfico y cronológico.

El tema de esta exposición, habida cuenta de su ambicioso título, obligaría a un relato exageradamente dilatado que, por otra parte, carece de sentido al disponer hoy día de abundante y moderna bibliografía². Extraña, sin embargo, que la

1. Este texto es la versión anotada de la conferencia y del posterior seminario impartidos el día 30 de agosto de 1990 Fuenteovejuna (Córdoba) en el marco del curso "Arqueología de la Muerte".

2. Entre la abundantísima bibliografía sobre el particular, sigue siendo clásico el trabajo de J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (Londres 1971); la responsabilidad parcial en el renovado interés por el tema y el aporte de nuevas perspectivas y enfoques para el mundo funerario romano corresponde en parte al coloquio de Caen: F. Hinard (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Caen 1985* (Caen 1987), en el que puede encontrarse la mayor parte de la bibliografía. Un clásico muy útil sigue siendo el trabajo de A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano. Dissertationes Pannonicae I* (Budapest 1937). Sobre aspectos concretos, *vid.*: S.G. Mac Cormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley 1981); P. Veyne, El Imperio romano, en *Historia de la vida privada* (Madrid 1987), 19-228. Un clásico sobre los aspectos legales es F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains* (Milán 1963).

aportación castellana sobre la muerte en el mundo romano no sea considerable en su volumen, aunque dispongamos de muy acertados estudios recientes ³. En conjunto, seguimos disponiendo de trabajos clásicos y han aparecido en los últimos años algunos estudios de gran interés ⁴. Partiendo de estas premisas, del relato original se han eliminado conscientemente un gran número de referencias a los pormenores funerarios y a las manifestaciones artísticas que envuelven el mundo de la muerte en Etruria y Roma, manteniendo prácticamente íntegro el resto de la intervención.

1. La mentalidad romana ante la muerte

Desde la Antigüedad a nuestros días se ha mantenido inalterada la costumbre de crear un complejo ritual alrededor de los principales pasos en el ciclo biológico y social de los individuos: el nacimiento, el matrimonio y la muerte ⁵; a ellos se une en algunas culturas, pero siempre en grado desigual, el acceso a la madurez que, sin embargo, no tuvo tanta relevancia en el mundo antiguo.

El más allá fue en todo el Mediterráneo un lugar común en las mentalidades, un destino para el viajero que no por irrenunciable había de ser trágico. Para superar el tránsito y descansar bastaba asegurarse de realizar el viaje en las condiciones adecuadas, con la protección ritual o divina necesaria y obtener de los herederos el conveniente man-

3. J. Arce, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos* (Madrid 1988).

4. Hispania: A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana* (Madrid 1953); id., La condición jurídica del suelo en las provincias de Hispania, *Atti del Conv. Int. "I diritti locali nelle province romane con particolare riguardo alle condizioni giuridiche del suolo"*, Roma 1974, 253-268; R.M^a Fernández, La ley de la *colonia Genetiva Iulia* en la experiencia romana sobre las comunidades. Urso 73, 74: de las XII Tablas al código de Justiniano, en J. González (ed.), *Estudios sobre Urso, colonia Iulia Genetiva, Osuna 1988* (Sevilla 1989), 79-91. J.F. Rodríguez Neila, Aportaciones epigráficas, *Habis* 14, 1983, 153-192, esp. 178-192.

5. Sobre el tránsito biológico, cfr. el clásico A. van Gennep, *Los ritos de paso* (Paris 1909 - Madrid 1986), y recientemente, J. Scheid - J. Maurin, *Funus et rites de separation*, *Aion* 6, 1984, 191-208; M. Torelli, *Necropoli dell'Italia antica* (Milán 1982), 7 ss.

tenimiento de ese definitivo lugar de reposo. Espacio funerario, ceremonial y recuerdo se convierten en los elementos decisivos para garantizar el descanso en un más allá que se desconoce.

Pese a semejantes prevenciones, P. Veyne ha llamado la atención sobre la aparente incredulidad de los romanos en el más allá: en su mayoría, unos por convicción doctrinal y otros por falta de reflexión, imaginaron la muerte como la nada, un sueño sin despertar. Entonces, ¿por qué tantas precauciones y tan complejos rituales?, ¿por qué semejante complicación de la arquitectura funeraria?. M. Yourcenar pone la duda en boca de Adriano:

"...desconfío de todas las teorías de la inmortalidad; el sistema de retribuciones y de penas deja frío a un juez que conoce la dificultad de juzgar. Por otra parte también se sucede encontrar demasiado simple la solución contraria, la nada, el hueco vacío donde resuena la risa de Epicuro".

Aún considerando el texto precedente como resultado de la proverbial imaginación de la escritora francesa, no debieron ser muy distintas las reflexiones de muchos romanos en su actitud ante la muerte.

El tránsito hacia el más allá podía ser diseñado por cada individuo según sus creencias y sus propias posibilidades. Idéntico resultado ofrecían los complejos ceremoniales de un funeral imperial que el más sencillo entierro de un esclavo; en ambos casos sus actuaciones tenían un destino común. Las diferencias entre la calidad y cantidad de los ritos y ante la actitud ante la muerte hace que podamos hablar de un auténtico "plan de salvación" individual más allá del que, de manera globalizada y respondiendo a patrones comunes para todos, ofrecían determinadas sectas y doctrinas.

Este plan de salvación requería, en el tránsito de la vida a la muerte, la protección de los dioses o un complejo ritual de purificación que evitara al individuo una existencia angustiosa en el más allá. Ambas soluciones eran válidas y compatibles

con cualquier mentalidad pre-cristiana. Las ceremonias del funeral podían reconciliar al hombre con los dioses que velaban el sueño de los muertos y más aún, paliaban también la angustia sobre el destino del difunto entre quienes le sobrevivían.

Religión y mundo funerario se dan la mano con el fin de garantizar una potencial existencia en el más allá, con el fin de asegurar un descanso pacífico en un espacio del que a veces se duda pero con el que no se pueden correr riesgos. De la complicación del panteón en los albores del mundo clásico comenzarán a surgir fuerzas relacionadas con la muerte, con la protección de los difuntos, con el control del mundo subterráneo, y la propia creencia en estas manifestaciones hará que paralelamente se desarrollen los más complejos rituales relacionados con la muerte. Los panteones del mundo clásico y las creencias de ultratumba se desarrollan así casi al mismo tiempo, en un proceso de complicación formal que tiene mucho que ver con el crecimiento de los intercambios y con el carácter cosmopolita de los principales centros urbanos.

En una reciente versión castellana de un libro clásico, P. Veyne, al referirse a la mentalidad romana ante el más allá, afirma que "la tumba es la morada eterna en que todo se prolonga una vez que ha cesado y donde la nada adopta las apariencias consoladoras de una monótona identidad"⁶. Semejante identidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos es algo consustancial a la arqueología de la muerte en el mundo romano; el arte se pone al servicio de la desesperanza y del sufrimiento para aliviar el miedo que causa el desconocimiento. De ahí la íntima relación que existe entre el arte y el mundo de la muerte, una relación que se estrecha o se distiende en proporción directa con la preocupación por el más allá.

6. P. Veyne, *op. cit.* en nota 2, 214.

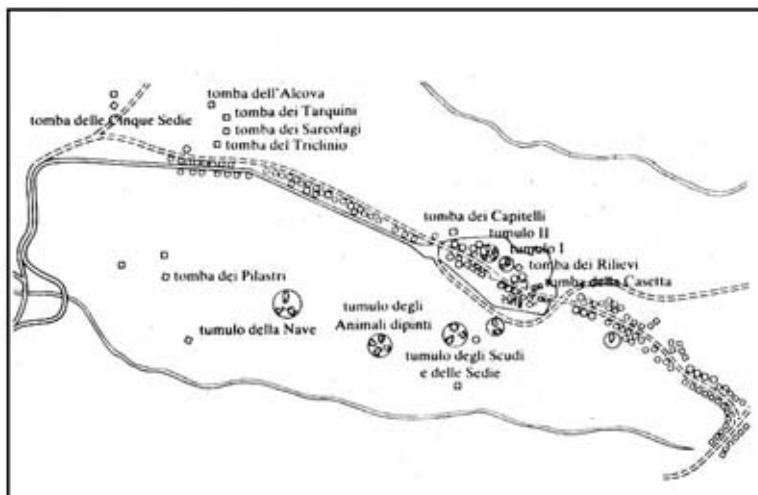


Figura 1. Cerveteri. Necrópolis de la Banditaccia.

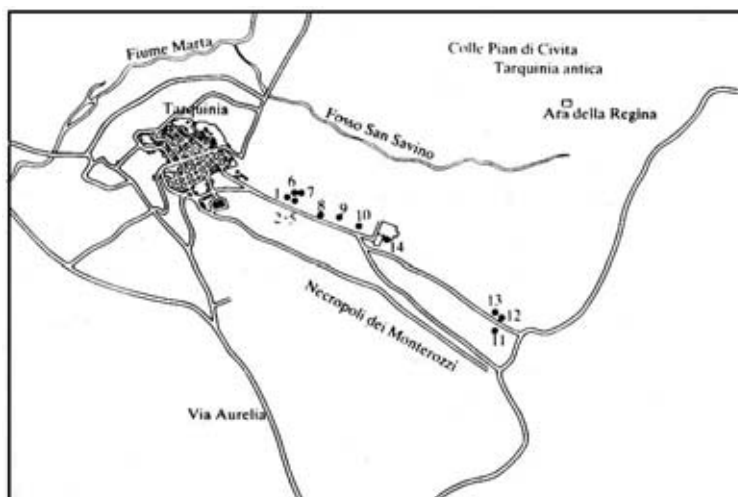


Figura 2. Tarquinia. Zona arqueológica con indicación de las tumbas (según G. Buzzi).

La complejidad ritual ante la muerte fue una constante en la Península Itálica desde los inicios del período orientalizante en Etruria. Aún con nuestra secular parquedad documental sobre la mentalidad etrusca, se hace evidente el formalismo ante la tradición, la nula capacidad de improvisación por parte de los hombres en unas ceremonias y en unos ritos consolidados por la tradición. Decía Livio, y no sin razón, que los etruscos eran un pueblo dedicado al cultivo de la religión; esta afirmación, aparentemente exagerada, se confirma parcialmente en Arnobio, que habla de Etruria como el principio y germen de las supersticiones.

Con respecto a las creencias etruscas en el más allá hay que observar que el rito incineratorio de la cultura villanoviana parece abogar por una creencia en la liberación del alma con respecto al cuerpo que se consumiría con la cremación; en algunas tumbas, los despojos crematorios se guardan en una urna que adopta forma de casa, pero será en el período orientalizante cuando las tumbas se conviertan definitivamente en moradas.

El influjo griego dio fuerza al panteón etrusco, principalmente mediante la antropomorfización de sus dioses, y con ello se crearon los universos culturales que ya poseían otras culturas mediterráneas. Uno de estos universos fue el mundo subterráneo, poblado por dioses que representan la voluntad de los antepasados y que juzgan al alma del difunto.

Entre los siglos VII y VI las representaciones de las tumbas admiten la existencia de un mundo subterráneo de los muertos pero como un Elíseo en el que el muerto participa en competiciones atléticas, banquetes o symposia, celebraciones, etc. El mundo subterráneo en el que se juzga al alma no se hace evidente en el arte hasta comienzos del siglo V a.C. Aunque la tumba acogía al muerto como morada eterna, y de ahí el complejo desarrollo interior y los ajuares, los etruscos acabaron

admitiendo la existencia de un mundo subterráneo al que viajaba el alma, quedando el cuerpo en la sepultura terrena ⁷.

El mundo subterráneo etrusco está dominado por una divinidad principal y por diversos demonios. La primera es Vanth (la Moira griega), que representa el destino, y la figura demoníaca por excelencia es Kharu, que se representa con aspecto animal y con un martillo en la mano, equivalente del Caronte griego. Otra figura demoníaca frecuente en las representaciones de las tumbas es Tukhulka, con aspecto también animal y que lleva las serpientes en la mano.

Para evitar la condena del alma y los castigos en el mundo subterráneo los etruscos elaboraron un complejo ritual que debió contenerse en los *Libri Acherontici*, parte del conjunto literario conocido como la disciplina etrusca de la que hablan las fuentes latinas. En ese texto debían figurar los actos a realizar en los funerales, el ritual de estos, disposición de los cadáveres, ofrendas, etc., que garantizaran la salvación del alma en el juicio de los muertos. Parte de esa información, muy menguada, se conoce gracias al testimonio de la teja de Capua, probablemente grabada en el siglo IV a.C.

En el mundo etrusco, por tanto, el plan de salvación no puede elaborarlo el individuo a su antojo y no se contempla la posibilidad de obtener en vida los méritos suficientes para la salvación. Todo depende de la consumación de una serie de ritos y de la voluntad de los dioses en el momento en que el alma llega al mundo subterráneo.

2. Fuentes escritas

Nuestros cauces de información sobre la muerte en el mundo

7. Entre el amplísimo catálogo bibliográfico para el mundo etrusco, *cfr.* las aún vigentes observaciones de M. Pallottino, *Etruscología* (Buenos Aires 1965), *passim*; sobre las necrópolis *vid.* especialmente M. Torelli, *op. cit.* en nota 5, con más referencias. Específicamente, *vid.* D. Briquel, *Regards étrusques sur l'au-delà*, en F. Hinard (ed.), *op. cit.* en nota 2, 263 ss., sistematizando los puntos de vista anteriores.

romano, la mentalidad de los individuos hacia ella y sus manifestaciones proviene, en gran medida, de la arqueología. Sin embargo, referencias sucintas a temas muy concretos y algunos aspectos legislativos pueden rastrearse en diferentes autores clásicos.

Son muchas las referencias de que disponemos sobre funerales y prácticas relacionadas con la muerte en obras que no tratan específicamente de ella. En general, los autores de los siglos I a. y d. C. son nuestras mejores fuentes de información. Así, Lucrecio, Cicerón y Plinio nos informan sobre los tipos de ritos que tenían lugar en Roma; Marcial, Ovidio, Cicerón y Virgilio sobre la preparación del cadáver para la sepultura, etc.

La documentación escrita sobre la muerte de que disponemos para el mundo romano incluye, además de los relatos sobre costumbres romanas, algunas leyes sobre lugares de enterramiento y las implicaciones jurídicas de la muerte⁸, los textos de las principales doctrinas filosóficas y sus correspondientes puntos de vista, elogios funerarios, cantos destinados a ser interpretados en los sepelios y textos de inscripciones funerarias, tanto en verso como en prosa. Nuestro mayor caudal de información procede, no obstante, de las escasas leyes conocidas al respecto y de la arqueología.

2.1. Escuelas filosóficas

La actitud romana ante la muerte puede seguirse en las doctrinas de las principales escuelas filosóficas, básicamente estoicos y epicúreos, y en un gran número de escritos, unas veces de manera directa y otras a través de conversaciones entre los personajes que protagonizan el relato. Epicúreos y estoicos compartían el mismo escepticismo ante el más allá y ante un hipotético plan de salvación para los hombres; los

8. M. Ducos, *Le juriste romain et la mort*, en F. Hinard (ed.), *op. cit.* en nota 2, 145 ss.

primeros, aún más que los segundos, prefirieron optar por liberar al hombre de sus supersticiones empujándolo a un minucioso examen racional de su entorno y de sus temores para así alcanzar la felicidad; y en ese proyecto de existencia la muerte no era más que un miedo más a eliminar. Además de sus propios tratados, conocemos ambas doctrinas gracias a los trabajos de Cicerón (102-43 a.C.): éste, en una obra titulada *De natura deorum* explicó la filosofía de epicúreos, estoicos y académicos; en *De divinatione* se contrapuso la crítica académica a la afirmación estoica de la adivinación y en *De fato* desarrolló el pensamiento de Crisipo a partir de las teorías de éste sobre el destino.

Epicuro (341-270 a.C.) había querido liberar al hombre de la supersticiones y del temor a la muerte; la felicidad debía alcanzarse a través de la imperturbabilidad del alma, que ignorando todos los miedos contemporáneos, se disponía a morir con el cuerpo no por causa del destino sino por evolución biológica. Aunque lejana en el tiempo su formulación, durante los últimos años de la República y los primeros siglos del Principado fueron muchos los filósofos que difundieron su pensamiento y, a mediados del siglo III d.C., Diógenes Laercio en el libro 10 de sus *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres* daría a conocer muchos datos que sirven hoy para formar una idea de su personalidad. Su extremado racionalismo hacia la muerte y un inexistente más allá se pone de manifiesto en la carta de despedida que escribió el día de su muerte a un amigo suyo (10, 16-22).

El estoicismo, por su parte, influyó de manera notable en la mentalidad romana de los últimos años de la República y de los primeros siglos del Principado. Para los estoicos, cuyos principales representantes son Panecio y Posidonio, el *fatum* es la ley divina, eterna y necesaria, del tal manera que el hombre para conseguir la felicidad debe armonizar su vida con esa ley. En definitiva se trata de alcanzar el bienestar por

medio de la apatía, de la ausencia de pasión. Panecio había justificado ya el imperialismo romano como remedio para mejorar la condición de los pueblos conquistados y conseguir así un cosmopolitismo, un estado universal, en el que todos los hombres vivieran en plena armonía consigo mismos y con los demás; como diría Posidonio, el amor implica vida social y el sabio debe gobernar por el bien de los otros.

Primero como doctrina que amparaba la expansión política y militar de Roma y luego como norma de conducta cotidiana, la presencia del estoicismo en la vida romana es mucho más que una huella en la literatura o la filosofía, hasta el punto de que es difícil rastrearla si nos ceñimos únicamente a la documentación escrita.

La presencia de filósofos griegos en Roma se puede seguir desde el siglo II a.C.: en 161 a.C. un senadoconsulto les prohibió residir en Roma. En el año 155 a.C., seis años después de esta expulsión, Atenas envió a Roma la célebre embajada compuesta por tres filósofos: el académico Carnéades, Diógenes el estoico y el peripatético Filolao; éstos pronunciaron varias conferencias y difundieron el estudio de la filosofía. Contra ellos habría de pronunciarse, cómo no, Catón el Censor, claro antihelenista.

Poco a poco los filósofos fueron entrando en la sociedad romana: Escipión Emiliano hospedó a Panecio (mediados II a.C.) y a su círculo pertenecen Terencio, Lucilio o Polibio entre otros. En el siglo I a.C. seguirían llegando otros filósofos estoicos y epicúreos; estos últimos en mayor número pero menos conocidos.

Augusto tuvo a su lado a dos estoicos: Ario Dídimo filósofo personal y Atenodoro de Sandos; en el círculo de Mecenas (Virgilio, Horacio, etc.) hay, en cambio, influencias epicúreas. De cualquier modo, no es posible adscribir a los grandes personajes de la vida pública a una corriente u otra, pues en estos años finales de la República y durante el comienzo del

TIPO		TOMBA
in nuda terra		4 12 15 16 17 21 23 24 27 28 40 43 45 46 47 48 49 50 58 59
in anfora segata		1 5 6 8 13 14 18 20 25 29 36 41/42
incinerazione diretta		31 33 34 53 55 57
in cassetta di laterizi		2 3 10 19
in cista calcarea		22
in urna vitrea		22 bis
in urna		44
alla cappuccina		56

Figura 3. Tipos de enterramientos en la necrópolis de Nave, Brescia (según L. Passi).

Principado, se impuso, en términos filosóficos, un gran eclecticismo. Tiberio desterró a algunos estoicos y en general tanto los julio-claudios como los flavios les combatieron o asesinaron.

El estoicismo, en la defensa de sus principios morales, contribuía a reforzar viejos principios aristocráticos, y llegó a ser considerado un riesgo político que no había necesidad de asumir una vez consolidada la fuerza exterior de Roma. La mayor permisibilidad llegaría en el siglo II d.C., que concluye con el último gran estoico, Marco Aurelio (121-180 d.C.), discípulo de Epícteto.

Entre los estoicos que plantearon abiertamente y por escrito el tema de la muerte para negar la existencia de un más allá hay que citar a varios miembros de la familia de los Anni cordobeses. Dos de ellos, Séneca el Joven (Córdoba. 4/1 a.C.- 65 d.C.) y su sobrino Lucano (39-65 d.C.), fueron convencidos estoicos que no dudaron en arremeter contra todo tipo de creencias en el más allá. El primero de ellos, cordobés e hijo de Séneca el Retor, mantuvo una posición propia en cierto modo ecléctica sobre muchos aspectos de la vida cotidiana de su tiempo, pero fue extremadamente racionalista con respecto a la muerte, negando con rotundidad la existencia de un más allá. Su casa, junto con la de Trasea Peto, ejecutado por Nerón el 66 d.C., fue el centro estoico de Roma. Su sobrino Lucano (39-65), uno de los más convencidos estoicos del siglo I d.C., emplea en la Farsalia toda clase de referencias al más allá siempre desde una perspectiva absolutamente racional. El acontecimiento más directamente relacionado con el tema es el protagonizado por la maga Ericto (libro VI), que juega con la vida y la muerte, obligando a un soldado a regresar de su viaje al más allá para anunciar al hijo de Pompeyo quién será el vencedor en la guerra civil. Ericto emplea un cuerpo ya colocado sobre la pira funeraria, sobre el que ha realizado toda clase de ritos, para restaurarlo física-

mente y convertirlo en morada del alma a la que obliga a regresar de su viaje para realizar el vaticinio. Semejante anécdota constituye un rechazo abierto de las ideas tradicionales sobre la muerte y, principalmente, una demostración literaria de la inutilidad de los ceremoniales que tienen lugar en los sepelios. Según Lucano, ni el difunto puede evitar mediante todo tipo de prevenciones en vida la pérdida biológica del cuerpo, ni los familiares mediante su piedad pueden reconducir su destino.

A la misma época pertenece Persio (34-62 d.C.), poeta que redactó todo tipo de máximas de conducta estoicas y cuya biblioteca poseía una gran cantidad de obras de Crisipo, uno de los principales teóricos del estoicismo republicano.

El epicureísmo más antiguo entre los autores latinos es quizá el de Ennio, cuyos *Annales* son en realidad la primera manifestación de la historia nacional romana; su análisis racional partió de principios que suenan hoy familiares debido a que han sido rebautizados en varias ocasiones desde el Renacimiento; estos principios no son otros que los de la inexistencia de una tutela divina que explica la oposición entre bien y mal y que sirve para forzar el análisis racional del entorno: los dioses no se cuidan de los hombres, porque a los malos les iría mal y a los buenos bien, y en consecuencia hay que rechazar determinados dogmas y responder sólo a aquellos principios que han sido contrastados por la razón.

Entre los epicúreos latinos hay que citar a Lucrecio (94-55 a.C.); en el libro I de su obra *De rerum natura* se esforzó mediante el análisis racional del entorno por liberar al hombre del miedo a los dioses, que no existen, y a la muerte, que es su parte natural. Según él, el mundo es perecedero, y la tierra y los cuerpos celestes no están animados sino que son guiados por la naturaleza. Del miedo a la muerte proceden muchos errores de los hombres y hay que eliminar ese miedo mediante la visión e interpretación de la naturaleza: el cuerpo y el alma mueren

a la vez. Le admiró Ovidio, le intentó emular Propertio, e influyó e Séneca. Tampoco Virgilio (70-21 a.C) se mantuvo fuera de su influencia, y sus primeros contienen algunos elementos tomados del pensamiento de Lucrecio.

Las doctrinas de estoicos y epicúreos tendrían contestación filosófica merced a la extensión del cristianismo, que afirmaba la existencia de una vida después de la muerte, que ofrecía un plan colectivo de salvación y que, en consecuencia, precisaba combatir toda esta serie de doctrinas. La primera Apologética del cristianismo en contra de estoicos y epicúreos es la de Tertuliano, aunque durante muchos años se atribuyó este mérito a Minucio Félix.

El *Apologetycus* de Tertuliano (160-225 d.C.) es un tratado en el que se combate por igual a estoicos y epicúreos como a neoplatónicos; tan incongruente para los cristianos era negar la existencia del más allá, que eliminaba la necesidad de intervención divina, como afirmar la trasmigración de las almas; semejante hipótesis llevó a Tertuliano a preguntar figuradamente a los neoplatónicos si, dado que admitían el tránsito del alma de los hombres a los cuerpos de los animales, no tenían miedo de comer carne por temor a comerse a un antepasado.

La segunda Apologética cristiana vino de la mano de Minucio Félix (hacia 200 d.C.), quien en su libro *Octavius* recogió una supuesta disputa entre un cristiano y un pagano para esgrimir toda clase de argumentos a favor de la existencia de Dios y la necesidad de que los hombres piensen en el más allá como objetivo de su conducta. En la disputa, Minucio emplea para defender al cristianismo argumentos conocidos de estoicos y epicúreos, sosteniendo la existencia de un juicio final, un fin del mundo y la resurrección de los muertos.

La polémica entre cristianos y paganos encontraría su más airada expresión entre mediados del siglo III y fines del IV d.C., cuando la reacción cristiana se hizo oír con mayor fuerza al



Figura 4. Pompeya. Necrópolis en la vía de Herculano.

amparo de la extensión de la doctrina. Dos autores son los abanderados de esta nueva apologética tardorromana, en ambos casos destinada a eliminar del pensamiento romano los restos de las doctrinas filosóficas de los primeros siglos del Principado: Lactancio (240-320 d.C.), que en un libro *De ira Dei* intenta demostrar, contra estoicos y epicúreos, la justicia de la venganza punitiva de Dios, y San Ambrosio (340-397 d.C.), que no dudó en arremeter contra las distintas filosofías, especialmente la neoplatónica, centrando sus críticas en Porfirio.

2.2. Documentos legales

Desde el punto de vista legal, las más antiguas disposiciones legales romanas relacionadas con la muerte se encuentran en las Leyes de las XII Tablas, una de las cuales, la n. 10, contiene la primera prohibición conocida sobre inhumaciones e incineraciones dentro de las ciudades. Como en casi todos los aspectos relacionados con la vida ciudadana, las leyes locales posteriores mantuvieron esos principios establecidos en fechas tan antiguas, y aún en época cesariana se renovó la prohibición, cuya huella podemos seguir hasta la tardía romanidad⁹.

Desgraciadamente, una gran parte de nuestra información sobre aspectos legislativos relacionados con el mundo funerario sólo figura en el Digesto en el que, como es sabido, no se transcribe literalmente el argumento legal, sino que se hace tan sólo una referencia a su contenido. Otras referencias complementarias pueden hallarse en las Leyes de Cicerón, en las que, aunque no se aportan apenas novedades, se matizan muchos datos y se incluyen excepciones célebres de algunas normas. Otras alusiones al tema se encuentran en La Historia Augusta, San Isidoro y el Código de Justiniano.

9. Los aspectos legislativos pueden verse en J. Arce, *op. cit.* en nota 3 y R. M^a Fernández Fernández, *op. cit.* en nota 4, 79-91.

3. Áreas funerarias

Durante los primeros siglos de la historia de Roma no hay evidencias sobre la prohibición de inhumaciones o incineraciones de cadáveres en el interior del casco urbano; por el contrario, disponemos de referencias que atestiguan lo habitual de estas prácticas al menos hasta las leyes de las XII Tablas¹⁰. Fue entonces cuando se dispuso el carácter extraurbano de las prácticas funerarias¹¹, aunque tal medida no debió ser aceptada plenamente, pues una disposición senatorial del año 260 a.C. reiteró la prohibición y conocemos su confirmación hasta finales de la etapa imperial¹².

Las razones de tales disposiciones no son coincidentes ni siquiera entre los autores antiguos. Cicerón las considera una medida necesaria para evitar incencios¹³ y San Isidoro las juzga convenientes para la salud de los ciudadanos y para mantener un cierta higiene en el ámbito urbano¹⁴.

La prohibición de enterrar en el casco urbano incluía también el veto a la realización de piras funerarias por evidentes medidas de prudencia para evitar accidentes, estableciéndose un perímetro de seguridad alrededor de la ciudad que, en las leyes de las XII Tablas¹⁵, era de 60 pies y que en la colonia hispana de Urso se establece en 500 pasos¹⁶.

10. San Isidoro, *Etym.* 15, 11, 1: *Prius autem quisque in domo sua sepeliebatur; postea vetitum est legibus, se foetore ipso corpora viventium contacta conficerentur.* En el mismo sentido, Servio, *in Aen.*, 11, 206: *ante etiam in civitatibus sepeliebantur, quod postea Duellio consule senatus prohibuit et lege cavuit ne quis in urbe sepeliretur.*

11. Tab. 10, 1 y 9.

12. Cic., *de leg.* 2, 23, 58; 2, 24, 61; FIRA I (2) n° 39 (época silana) y 53 (republicano); Dión Cassio, 48, 43 (Augusto); *Dig.* 47, 12, 3, 5 (Adriano); *HA, vita Pii* 12, 3; Paul, *Sent.* 1, 21, 3 (Severo); *Cod.Iust.* 3, 44, 12 (Diocleciano); San Isidoro, *Etym.* 15, 11, 1; Servio, *in Aen.*, 11, 206.

13. Cic, *de leg.* 2, 23, 58.

14. *Etym.* 15, 11, 1.

15. Tab. 10, 9.

16. *Lex. Urs.* 74. . A. D'Ors, *op. cit.* en nota 4, 197. *Vid.* ahora, R. M^a Fernández Fernández, *op.cit.* en nota 4.

En último término, las leyes prohibían también la construcción dentro de las ciudades de monumentos funerarios¹⁷; la razón de esta medida, al margen de otras consideraciones sobre la mentalidad romana, debe buscarse en el intento de evitar la realización dentro del perímetro urbano de los sacrificios y prácticas fúnebres que solían tener lugar en memoria de los difuntos.

Hubo, no obstante, excepciones a estas prohibiciones durante la etapa republicana¹⁸ y, más tarde, lo fueron las tumbas de algunos emperadores. En efecto, el *Templum Gentis Flaviae* se construyó dentro del pomerium ciudadano y puede considerarse el precedente directo que permitió a Trajano la construcción en el foro de la gran columna funeraria y conmemorativa.

El monumento fue concebido por Trajano como el lugar idóneo para guardar sus propias cenizas y para recordar al mismo tiempo sus victorias en Dacia¹⁹; construido por Apollodoro de Damasco a partir del año 106 d.C., fue inaugurado oficialmente el 12 de mayo del 113²⁰, cuatro años antes de la muerte del Emperador; según las fuentes, las cenizas de éste, muerto en Asia Menor mientras volvía del Eufrates, fueron transportadas a Roma e introducidas en una urna de oro que fue depositada en la cavidad interior del pie de la columna²¹. Tal información no ha podido ser probada en absoluto, y son varios los lugares y ciudades que se atribuyen el mérito

17. *Lex. Urs.* 73.

18. Cic., *de leg.* 2, 23, 58; Plut., *quaest. Rom.* 79.

19. Dión Cassio 68, 16, 3.

20. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae XIII* (Roma 1947), 203 y 232. K. Strobel, *Untersuchungen zu den Dakerkriegen Trajans* (Bonn 1984), 112.

21. Dión Cassio 69, 2, 3 dice: "Las cenizas de Trajano fueron depositadas en su columna". La confirmación del dato figura en Eutr. 8, 5, 2 y *Epit. de Caes.* 13, 11. *Vid.* con las fuentes pertinentes J. Arce, *op.cit.* en nota 3, 83-89.

de haber sido destinatarias de tan fúnebre recipiente, especialmente a partir del Renacimiento.

Al situarse las necrópolis fuera de las ciudades, se convirtió en práctica común la colocación de las tumbas a ambos lados de las vías que entraban y salían de la ciudad; esta ubicación respondía a la necesidad de facilitar el acceso a las mismas sin tener que atravesar para ello propiedades privadas. La ley permitía que un individuo o grupo familiar empleara un camino de acceso a la tumba a través de una propiedad ajena cuando fuera necesario; de hecho, un individuo podía disponer su enterramiento en cualquiera de sus propiedades y ello daría lugar a incómodas negociaciones con los vecinos de finca a fin de asegurar el acceso a la tumba.

Pero era mucho más cómodo colocar las tumbas cerca de vías de uso público y organizar verdaderas necrópolis, lo que, al mismo tiempo, permitía a la ciudad ejercer una protección efectiva del espacio funerario.

Surgieron así las grandes necrópolis extraurbanas que encontramos a la salida de todas las ciudades. Ejemplos significativos con muchas de las tumbas en pie se pueden ver hoy en día en Roma, Ostia, Pompeya y otros muchos centros itálicos. En Hispania se han excavado conjuntos de este tipo en Mérida, Barcelona, Alcalá de Henares o Córdoba, en donde el "Camino Viejo de Almodóvar" constituye el eje central de una de estas áreas.

Además de las medidas que impedían el uso funerario de los espacios urbanos y de las destinadas a garantizar el acceso a las sepulturas, la legislación romana contiene también algunas disposiciones sobre delimitación de tumbas y herencia de las mismas.

En casi todo el Imperio, y en Hispania principalmente en la Bética, son frecuentes las inscripciones en las que se indican

las medidas de una tumba o del espacio destinado a la misma con la indicación *in fronte pedes.... in agro pedes...* ; el texto se refiere a las dimensiones de un área funeraria rectangular bien de uso individual bien de uso familiar o colegial. La primera medida alude a la longitud tomada en el sentido del camino junto al que se ubica la tumba; la segunda al número de pasos hacia el interior de la finca.

Las medidas de las tumbas varían mucho en unas zonas y otras del Imperio, y guardan mucha relación con el precio del suelo. En general en Italia son más reducidas que en el resto del Occidente debido a la escasez de suelo disponible, pues ya desde las leyes de las XII Tablas se exigía que los enterramientos no inutilizaran tierras de buenos rendimientos agrícolas y, aunque esta medida debía ignorarse con frecuencia, limitaba notablemente el uso de determinadas parcelas. Estas limitaciones harían aumentar también el precio del suelo hasta impedir, salvo en contadas excepciones, las tumbas de gran extensión. También conocemos excepciones a estas normas: entre otros casos, Marcial refiere el entierro de una muchacha en tierra de labor de su padre ²².

En Hispania las dimensiones de las tumbas son mayores y, además, se conserva el mojón de señalización del mayor espacio funerario conocido físicamente hasta la fecha. Se trata de un cipo de Castro del Río (Córdoba) ²³ en el que se indican unas medidas de 225 pasos de longitud y 150 de anchura, lo que equivale a unos 66 x 44 metros aproximadamente, teniendo en cuenta que el pie romano mide unos 0'295 metros. Sólo en la literatura conocemos unas dimensiones mayores: *in fronte* 1000, *in agro* 300 ²⁴.

22. *Epig.* 1, 114 y 116.

23. J.F. Rodríguez Neila, *op. cit.* en nota 4, 153-192.

24. Horacio, *Sat.* 1, 8, 12-13.



Figura 5. Roma. Inscripciones del sepulcro de los Escipiones (según F. Coarelli).



Figura 6. Perugia. Plano en mármol de un jardín funerario (según Toynbee).